

Georges BALANDIER [1920 -]

Ethnologue et sociologue français
professeur émérite de La Sorbonne, Directeur d'études au [Centre d'études africaines](#) à l'ÉHESS.

(1962)

“Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Georges BALANDIER

“Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique”.

Un article publié dans les **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. 33, juillet-décembre 1962, pp. 85-96. Paris : Les Presses universitaires de France.

[Le 28 janvier 2008, M. Georges Balandier, par l'intermédiaire de M. [Jean Benoist](#) nous accordait sa permission de diffuser quelques-uns de ses livres ainsi que tous les articles publiés dans les Cahiers internationaux de sociologie. M. Balandier n'a pas d'adresse de courrier électronique, mais on peut lui en adresser un au Centre d'études africaines, Bd Raspail, à Paris. On peut contacter la secrétaire de ce centre, Elizabeth Dubois, au 01 53 63 56 50 ou la secrétaire des Cahiers internationaux de sociologie, Christine Blanchard au 01 49 54 25 54.]



Courriels : Mme Élisabeth Dubois, sec. de direction,
Centre d'études africaines (ÉHESS) : stceaf@ehess.fr
M. Jean Benoist : oj.benoist@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 19 mai 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

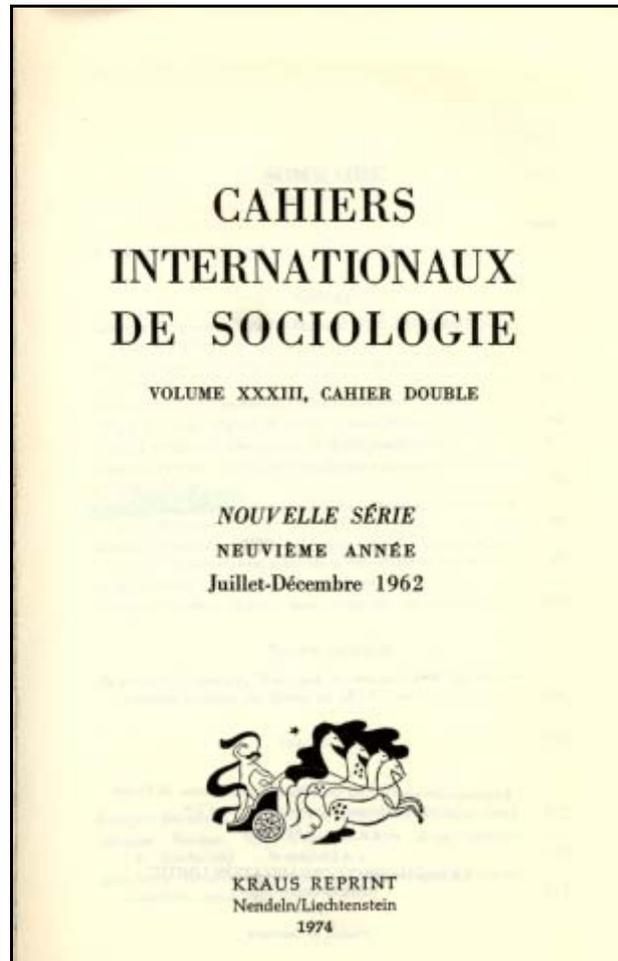


Georges BALANDIER [1920 -]

Ethnologue et sociologue français

professeur émérite de La Sorbonne, Directeur d'études au [Centre d'études africaines](#) à l'ÉHESS.

“Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique.”



Un article publié dans les **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. 33, juillet-décembre 1962, pp. 85-96. Paris : Les Presses universitaires de France.

Georges BALANDIER

**“Les mythes politiques de colonisation
et de décolonisation en Afrique”.**

Un article publié dans les **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. 33, juillet-décembre 1962, pp. 85-96. Paris : Les Presses universitaires de France.

En Afrique au sud du Sahara, la colonisation s'est imposée à des sociétés que certains ethnologues ont dit, disent encore, soumises à la souveraineté du mythe. À tel point que plusieurs d'entre elles, par exemple les Dogon du Soudan occidental, nous sont plus connues par l'image que le mythe *reflète* d'elles-mêmes que par une étude objective et directe des rapports sociaux, des structures sociales. En ce cas, le mythe apparaît comme la condition de toute « connaissance profonde » - j'utilise ici l'expression de Marcel Griaule, qui est aussi devenue l'expression de ceux qui poursuivent sa tâche. Le mythe apparaît comme la source de tout savoir, comme le modèle auquel les générations successives se réfèrent pour maintenir l'ordre des choses, un certain état des rapports sociaux, un certain agencement des thèmes culturels. Si l'on considère ce point de vue d'une autre manière, on peut dire que, dans une telle perspective, le mythe semble s'incarner ou se matérialiser à un certain moment pour se faire société et culture. Et la référence au mythe, poursuivie de génération en génération, permettrait de conserver les choses en état. Selon cette optique, le mythe imposerait sa rude contrainte pour tenir la société et la culture hors des vicissitudes de l'histoire.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que les interprétations qui se réfèrent le plus aux enseignements des mythologies, en matière d'explication des rapports sociaux, sont celles qui négligent (ou ignorent) les vicissitudes subies par des sociétés que l'on dit souvent et paresseuse-

ment « sans histoire ». Si, dès le départ, j'évoque un tel point de vue, c'est parce qu'il révèle une véritable dévotion à l'égard du mythe, une dévotion qui déforme les faits et laisse échapper des aspects essentiels.

Dans des sociétés de tradition orale, ce que sont la plupart des sociétés africaines précoloniales, le mythe a certes une fonction conservatrice. Il recèle, avec les moyens symboliques qui lui sont propres, un certain savoir. Il tient lieu de genèse ; il comporte peu ou prou une théorie de la nature ; il rend compte de l'apparition de l'homme et de l'émergence de la culture, etc. Tout ceci est généralement reconnu. Le mythe, avec ses prolongements légendaires, tient aussi lieu d'archives. Il peut rappeler les migrations et les péripéties lointaines, évoquer les clans originels et leurs prétendus fondateurs. Il peut suggérer aussi les conditions d'apparition de tel ou tel système d'autorité politique. Ceci est communément admis ; mais il me paraît, et c'est utile pour notre propos, que le mythe est bien plus que cela. Il comporte, même dans ces sociétés africaines, même avant la colonisation, *une part d'idéologie*. Il a une fonction justificatrice dont savent fort bien jouer les gardiens de la tradition, les détenteurs et bénéficiaires de l'autorité. C'est d'ailleurs ce que B. Malinowski avait précisément vu et rappelé dans une étude méconnue : *Les fondements de la foi et de la morale*. Il y suggère que le mythe doit être envisagé « comme une charte sociale concernant la forme existante de la société avec son système de distribution du pouvoir, du privilège et de la propriété ». Cette manière de voir n'est pas mon seul fait, elle est semblablement caractérisée par Malinowski. Si on la retient, on peut comprendre que le mythe présente une parenté interne avec l'idéologie politique ; ce qui permet d'expliquer le glissement de signification, c'est-à-dire le passage du mythe au sens classique au mythe au sens où pouvait l'entendre G. Sorel.

Ces rappels sommaires étant effectués, il convient maintenant d'envisager les incidences de la colonisation. L'intrusion coloniale, avec ses diverses manifestations et en ses différentes phases, a eu des conséquences fort remarquables sur la vie des mythes et légendes afri-

cains. Il intervient des remaniements, des modifications, qui manifestent dans le langage du mythe les vicissitudes subies, les problèmes posés aux hommes et à leur société en raison de la situation coloniale. Ceci étant dit, il importe, pour faciliter l'analyse, de distinguer différents moments. Je retiendrai trois moments qui mettent en cause des processus bien différenciés et qui révèlent d'une manière différente l'utilisation du mythe.

Premier moment, la reconnaissance du fait colonial, son interprétation et son acceptation ; le fait colonial est subi, il doit être traité pour trouver tant bien que mal sa place. Deuxième moment, la réaction à la domination coloniale. Troisième moment, la revendication de l'indépendance et, avec cette étape, le passage du mythe à l'idéologie politique, puis à la doctrine politique. Cependant, ayant ainsi présenté ma table des matières, il me semble nécessaire d'ajouter deux remarques complémentaires qui sont les suivantes. Toute administration coloniale a visé à la mise en place d'un appareil dépolitisé, ou s'est efforcée de dépolitiser au maximum toutes les manifestations de la -vie indigène. Cette entreprise de *stérilisation de l'activité politique*, au niveau où cette dernière opérait normalement avant la colonisation, a eu pour conséquence un véritable *phénomène de transfert*. Si bien que les réactions politiques à l'égard du fait colonial se sont d'abord exprimées de manière indirecte, par exemple à l'occasion de mouvements religieux nouveaux, syncrétiques et chargés d'intentions révolutionnaires. Il y a là un transfert certain. La réaction politique n'intervient pas au niveau où on l'attendait, parce que l'appareil colonial a eu pour but, quel que soit le régime de colonisation, de geler en quelque sorte la vie politique indigène. S'il en est bien ainsi, on comprend que les intentions politiques modernes déterminées par la situation coloniale se soient d'abord exprimées par le truchement du mythe, et qu'elles se soient d'une certaine manière protégées par le voile du mythe. Il y a là un processus de dérobade qu'il est utile de repérer.

La deuxième remarque est la suivante : jusqu'à une date récente, celle des indépendances africaines, le but politique dominant resta la

négarion de la situation coloniale, la conquête de l'autonomie. C'est dire que les thèmes politiques principaux expriment le refus de l'infériorité, soulignent la volonté de dépasser ou de transformer la relation d'inégalité établie par le colonisateur.

Il y a là deux remarques que je souhaitais présenter, car elles aident à comprendre le choix de mes exemples et le mode d'interprétation que j'entends employer.

I. - Voyons maintenant le premier moment, à savoir *mythe et intégration du fait colonial*. À l'origine, la colonisation apparaît comme une intrusion. Elle introduit des partenaires, des biens et des valeurs étrangers, étrangers et à certains égards insolites. Il convient donc, de la part de celui qui subit la colonisation, de « situer » ces agents et ces éléments nouveaux ; il importe aussi de les « maîtriser » le plus possible, afin de réduire le désordre et les perturbations qui peuvent résulter de leur irruption. Dans ce cas, le mythe remanié et adapté permet de rendre intelligibles ces facteurs perturbant & que sont les valeurs, les biens, les partenaires que la colonisation introduit. D'un autre côté, le rituel qui est associé au mythe, ou l'imitation du rituel, donne à divers égards l'impression d'une certaine emprise sur ces éléments insolites et modificateurs.

Je voudrais dépasser cette constatation très générale au retenant quelques exemples, même simplifiés. S'il s'agit des valeurs, et notamment des valeurs religieuses, le syncrétisme devient un moyen de les capter et de les intégrer. La culte *Bwiti*, que j'ai étudié chez les Fang du Gabon, est un exemple parmi beaucoup d'autres. Ce culte a associé des thèmes chrétiens aux thèmes mythiques fondant les principaux cultes traditionnels. Il a, d'un autre côté, tenté de concurrencer en tant que religion incontestée, en se présentant comme une « grande religion », le christianisme missionnaire. Voyez donc, en ce cas, comment le syncrétisme permet de capter d'une certaine manière les valeurs du colonisateur et de rivaliser éventuellement avec celui-ci. S'il s'agit maintenant des premiers biens matériels introduits par la

traite, on constate que leur usage fut pour une large part, durant la première période coloniale, un usage *symbolique*. Ces biens importés, fort appréciés, furent associés aux symboles matériels garantissant les échanges matrimoniaux. Ils devinrent des signes de l'autorité, et du prestige, dans le cas des chefs et des notables qui les ont en quelque sorte capitalisés. Ces richesses s'insérèrent parfois dans le réseau des échanges où intervient la guerre des prestiges ; échanges qui peuvent évoquer un dualisme antagoniste inhérent à certains des mythes. J'ai décrit ce phénomène dans un récent volume des *Cahiers Internationaux de Sociologie*, en envisageant le *Bilaba* des peuples du Midi camerounais ; et j'ai montré, à ce propos, comment les biens de traite furent utilisés dans une guerre de prestige, dans une guerre de richesse aussi (pour reprendre l'expression de M. Mauss), qui évoquent tout un symbolisme associé à la pensée dualiste des peuples du Sud du Cameroun.

S'il s'agit maintenant des partenaires introduits par la colonisation, les processus en cause sont à examiner d'une manière plus attentive, car ils concernent plus directement notre sujet. L'effigie ou l'image des types de colonisateurs -l'administrateur, le marchand, en certains cas le missionnaire, voire l'ethnographe - fut quelquefois associée aux figures composant la société des masques. Et je pourrais évoquer ici tel de mes collègues qui, enquêtant au Soudan et étudiant les manifestations de la société des masques des Dogon, fut surpris de voir un masque de facture récente, dont le sens n'était pas très apparent, qui représentait tout simplement l'ethnographe au travail. D'une certaine façon, une emprise rituelle est ainsi exercée sur des personnalités estimées représentatives de la société coloniale. Une emprise rituelle qui renverse imaginairement les relations de subordination qui existent dans la vie courante. Ce missionnaire, cet administrateur, ce traitant qui figurent en tant que « personnages », dans telle société des masques, sont manoeuvrés par les responsables de l'association, alors que dans l'ordre quotidien, tant que la situation coloniale n'est pas abolie, c'est l'inverse qui se passe.

Plus significatif encore : dans les régions les plus perturbées par la colonisation, ou dans certaines des villes africaines, il s'est souvent établi des associations semi-rituelles qui se modèlent de façon grossière sur la société coloniale et ses fonctions hiérarchisées. La littérature consacrée à ces institutions est, maintenant, assez abondante. Elle a bien mis en évidence cette « copie » des hiérarchies coloniales. L'intention parodique n'est pas absente de telles innovations, mais la volonté de concurrencer le colonisateur avec ses propres méthodes n'est jamais absente non plus. En certains cas - c'est la raison pour laquelle j'évoque ici ces faits - cette capture de la société blanche, de son ordre et de ses hiérarchies, s'effectue par le truchement du mythe et du rituel. Je me référerai ici à un film ethnographique qui est bien connu, celui de Jean Rouch intitulé *Les maîtres fous*. Ce document illustre de manière très précise le phénomène auquel je viens de faire allusion. Il décrit la secte des *Haouka*, qui apparut au Niger après 1920, et se diffusa ensuite au Ghana au cours des années 30. Le culte fait ici une large place à la crise de possession. Crise qui apparaît comme un jeu à la fois tragique et burlesque, au cours duquel les adeptes s'identifient aux personnages les plus divers et les plus représentatifs de la société coloniale : le gouverneur, le général, le caporal de garde, le conducteur de locomotive, etc. En fait, toute une série de personnages qui apparaissent comme particulièrement typiques de l'univers social des Blancs et de la civilisation introduite par le colonisateur. D'une certaine façon, les sectateurs domestiquent, à l'occasion de ces pratiques, les puissances mises en oeuvre par le colonisateur ; et ils bénéficient en même temps d'une véritable efficacité thérapeutique. Je ne veux pas commenter cet exemple longuement car il est bien connu ; mais il convenait de le rapporter : il concerne directement notre propos.

Pour cette première période, associée à ce que j'ai appelé la reconnaissance et l'acceptation du fait colonial, il convient d'évoquer d'autres processus que ceux à l'instant mentionnés. Il est des démarches qui révèlent une prise de conscience grossière à l'égard de la situation coloniale ; et c'est par là que le phénomène nous concerne. En premier lieu, je mentionnerai la reconnaissance de l'infériorité matérielle, la

reconnaissance de la non-richesse du colonisé, par comparaison avec le colonisateur. Cette prise de conscience déprimante de la faiblesse matérielle et de la pauvreté s'exprime, dans certains cas, et au niveau du mythe, par des thèmes présentant le colonisé en tant que *victime d'une véritable malédiction*. Je me permettrai de considérer ici un exemple dont j'ai une connaissance directe : celui des Fang du Gabon. Il existe chez ce peuple une légende, dite du Nsas, qui fut recueillie durant les dernières décennies du siècle passé. Cette légende est intéressante dans la mesure où l'une de ses parties rapporte à une véritable décision divine la pauvreté du Noir et la richesse du Blanc. Et je me permets, non pas d'allonger ce propos, mais de rapporter quelques-unes des formules qui aident à saisir l'intention profonde de ce texte. A un certain moment, Dieu (*Nzamö*) s'adresse au Noir et au Blanc et leur dit : « Toi, Noir, lève-toi et va-t-en retrouver tes femmes et peupler la terre, toujours tu resteras nu. Toi, Blanc, tu seras riche, plus riche même que tu as pu l'être en rêve. » L'intention n'est guère voilée. D'un côté, celui qui accumule le seul capital démographique ; de l'autre, celui qui capitalise tous les biens matériels. Je vous l'ai dit, ce texte a été recueilli vers la fin du XIXe siècle : à un moment où la situation coloniale s'impose avec sa contrainte, sa force technique, ses biens manufacturés convoités. Plus tard, le sentiment de malédiction s'estompera, mais le monde du colonisateur continuera à être vu, et avec une netteté accrue, comme le monde de l'argent et des richesses matérielles. Les Fang gabonais, auxquels je viens de faire allusion à l'instant, suggéreront, cinquante ans après avoir conçu la version moderne de la légende du Nsas, de suivre la « voie européenne ». C'est leur formule. Et à quelle fin ? - Ils répondent : « Pour gagner de l'argent et devenir puissants comme les Européens. »

Les Ba-Kongo, autre peuple que j'eus l'occasion d'étudier sur le terrain, les Ba-Kongo des environs de Brazzaville et Léopoldville, exprimeront par leurs poésies chantées modernes des sentiments identiques. « Le Blanc a quitté l'Europe », c'est le début d'une de ces poésies chantées et dansées, « pour gagner de l'argent, le Blanc est venu en Afrique, parce qu'il est venu y chercher de l'argent ». Il se décèle der-

rière ces thèmes : reconnaissance de l'infériorité matérielle ; reconnaissance de l'inégalité des richesses ; reconnaissance de la relation existant entre la situation coloniale et la capture de « l'argent ». Il apparaît une prise de conscience grossière, comme je le disais tout à l'heure, en face de la situation coloniale. Ainsi se précise, par lents progrès, la prise de conscience *populaire vis-à-vis* du système de colonisation.

II. - Il faut envisager maintenant une étape plus décisive il convient d'en arriver au deuxième des moments mentionnés. Quels sont ***les rapports entre mythe, d'un côté, et réaction à la domination coloniale***, de l'autre ? Avant l'organisation des mouvements nationaux modernes, des mouvements d'indépendance, les réactions à l'encontre de la contrainte coloniale ont pris des formes diverses. Malgré leur diversité, cependant, elles peuvent se réduire à un nombre limité de types qui présentent chacun un mode particulier d'insertion dans le domaine du mythe. Je voudrais donc considérer certains types de réaction et montrer nettement leur articulation spécifique avec le mythe.

a) Premier type, premier ensemble de phénomènes : le processus de *réhabilitation* des manières d'être et des cultures africaines. Il s'agit, dans ce cas, de réhabiliter ce qui a été contesté par le colonisateur, un certain style de vie, un certain ordre de la civilisation, un certain agencement des sociétés africaines. Sous cet aspect, il me semble que l'exemple de quelques-unes des sociétés christianisées est le plus révélateur, le plus frappant. En effet, la Bible, qui est considérée comme le mythe écrit des Blancs, des Européens colonisateurs, devient le livre de référence où les Africains marqués par l'enseignement chrétien trouvent *la justification* des traits de culture et d'organisation sociale qui sont portés au compte de leur « sauvagerie ». La Bible révèle un certain nombre de coutumes -la polygamie, les interdits, les sacrifices - qui sont aussi valorisées par les Africains, et sont pourtant contestées par les missionnaires et les colonisateurs qui ont imposé leur loi. En consultant la Bible, le mythe écrit des Blancs, les Afri-

cains se découvrent une parenté avec le peuple du Livre ; une parenté noble, incontestable, qui réhabilite leur civilisation et leur société.

Ajoutons, qu'au-delà, les Africains transforment ainsi l'enseignement missionnaire en un instrument d'émancipation. L'argument du missionnaire est retourné contre lui et non seulement contre lui, mais contre la société coloniale dans sa totalité. Jomo Kenyatta, le leader prestigieux du nationalisme au Kenya, a évoqué ce retournement dans son livre : *Facing Mount Kenya* ; ouvrage consacré au peuple kikouyou. On pourrait trouver bien d'autres exemples, car cette démarche est banale ; elle est fort répandue dans toute une partie du continent noir, qui s'étend de l'équateur jusqu'au Cap. Une remarque supplémentaire s'impose. Dans le cadre de ces mouvements populaires, la référence au type de société biblique joue le même rôle que la référence à l'Égypte antique dans certains milieux intellectuels africains, sur laquelle je reviendrai dans un instant. Cette référence au livre sacré a, au niveau plus humble des masses faiblement christianisées, la même fonction que la référence à l'Égypte ancienne au niveau des cercles intellectuels. Il faut constater que cette démarche est le point de départ d'une *mythologie militante* qui se construit avec le temps. Voilà donc une première manifestation.

b) En deuxième place, je situerai les innovations *religieuses à but révolutionnaire*. Ces innovations, nées de la situation coloniale, peuvent donner lieu à des mouvements violents et de courte durée, qui comportent à l'état embryonnaire des thèmes millénaristes. J'évoquerai ici un cas. De 1928 à 1929, une révolte s'est poursuivie en Haute-Sanaga, au Congo. Elle fut animée par un chef religieux nommé Karinou, qui annonçait l'expulsion des Européens, dont il disait, et là je le cite, « avoir mangé le coeur » ; cette expulsion devant être suivie d'une période sans fin d'abondance et de richesse.

Souvent, ces innovations religieuses ont conduit à l'établissement de mouvements prophétiques et messianiques qui s'imposent par leur durée. Certains d'entre eux existent en Afrique au sud du Sahara de-

puis la seconde moitié du XIXe siècle ; d'autres se sont maintenus et se sont enrichis en Afrique centrale, et notamment en Afrique congolaise, de 1920 jusqu'à ces toutes dernières années. Ces mouvements ont élaboré une doctrine qui se trouve située à mi-chemin entre le mythe et l'idéologie, une doctrine qui a un aspect militant autant qu'un caractère syncrétique. Je n'ai pas le loisir d'exposer et de commenter ici les textes qui justifieraient cette affirmation. Mais on est très frappé, lorsqu'on procède à l'analyse de contenu de ces textes, par l'impression que je viens de rapporter. Ces innovations religieuses représentent, en Afrique au sud du Sahara, la *préhistoire* des nationalismes africains. Si l'on veut comprendre ces derniers, il faut envisager les phénomènes dans toute leur ampleur, ne pas commencer en 1945, mais voir plus avant et à un niveau plus humble que celui des leaders modernes.

c) Troisième ordre de phénomène : les *révoltes populaires*, qui sont orientées contre le colonisateur et ses alliés indigènes, ceux qu'on a appelés les « collaborateurs » de la colonisation. On doit retenir ici quelques exemples. On peut évoquer notamment la révolte des Bamiléké du Cameroun. Elle a l'aspect d'une *jacquerie*, en ce sens qu'elle est dirigée contre les chefs qui ont abusé de leur autorité au cours de la période coloniale et qui ont abusé des opportunités de l'économie coloniale pendant toute une suite d'années. D'un autre côté, cette rébellion Bamiléké, qui a visé les collaborateurs de la colonisation, opéra en synchronie avec les manifestations les plus violentes du nationalisme camerounais le plus radical. C'est donc à la fois une révolte paysanne, visant les autorités « compromises », et une revendication nationaliste qui intervient dans le cadre de l'action nationaliste la plus révolutionnaire. Mais il me semble que, sous cette troisième rubrique, l'exemple le plus significatif reste celui du mouvement Mau-Mau, qui se répandit au Kenya, de mai 1952 jusqu'au début de 1954.

Pour l'un de mes collègues, l'ethnologue britannique Max Gluckman, le Mau-Mau est une entreprise nihiliste issue du désespoir. Selon la formule de Gluckman, « il s'agit de tuer et d'être tué » ; il faut ac-

cepter d'être détruit, mais il faut auparavant détruire l'ordre qui n'est plus accepté et qu'on n'a pu changer. Cependant, il ne paraît pas que cette subversion puisse être interprétée uniquement comme une ultime révolte, comme une révolte-suicide. Il me semble que ce mouvement est aussi et davantage, à certains égards, la révolution telle que la façonnent des paysans noirs qui ont été tirés par le système colonial hors de toute civilisation et hors de toute espérance. En la circonstance, les armes conjuguées du mythe, du rituel et de la magie ne sont pas superflues. La terre tribale est exaltée ainsi que les ancêtres qu'elle porte ; et c'est au nom de la terre tribale et des ancêtres que l'on accepte de sacrifier sa vie. Le serment qui fut largement utilisé par les organisateurs du Mau-Mau - un serment de style ancien - lie de manière totale ceux qui se trouvent à l'intérieur du mouvement. Et, d'un autre côté, la magie intervient ici, comme à Madagascar, pour faire croire que les balles des fusils du colonisateur seront changées en eau ; elle remédie à la faiblesse matérielle en garantissant l'invulnérabilité. Cette insurrection échoua non seulement en raison de cette faiblesse matérielle, mais aussi parce qu'elle ne fut pas conçue en termes de subversion politique moderne. Elle restait une force orientée vers un passé idéalisé, celui du temps d'avant la colonisation, plus qu'une force orientée vers un avenir très précisément défini. D'une certaine façon, et on saisit ainsi *la raison* de l'échec, cette révolte Mau-Mau demeurait *dans le temps du mythe* et ne se plaçait pas encore dans le temps d'une histoire consciemment prise en charge et assumée.

III. - Ce mouvement fournit une bonne articulation pour en arriver au dernier point à propos duquel je serai obligé d'être sommaire : *indépendance et passage du mythe à l'idéologie politique*.

Un fait s'impose ici, au départ. L'idéologie politique ou l'idéologie à signification politique apparaît dès l'instant où s'organise la revendication d'autonomie puis d'indépendance. Dès l'instant où les mouvements nationaux prennent une forme, sont orientés par un certain nombre de responsables, l'idéologie politique se construit. Elle s'articule plus ou moins bien, plus ou moins heureusement, avec les thèmes

mythiques de révolte ou de résistance auxquels j'ai fait allusion précédemment.

À l'origine, l'initiative appartient à une minorité de formation intellectuelle dite « occidentale », minorité soucieuse de promouvoir une libération culturelle en même temps qu'une libération politique. Mieux, dans le cas des pays africains, et pendant un temps, l'accent a porté plus sur la première de ces exigences, la libération culturelle, que sur la seconde, la libération politique.

L'idéologie la plus représentative de cette démarche est la *théorie de la négritude*. Elle a été conçue par des Africains d'expression française ; elle a été, en fait, mise en forme théorique par J.-P. Sartre dans son étude intitulée : *Orphée noir*, qui sert d'introduction à une anthologie de la poésie africaine de langue française. La théorie de la négritude est présentée par Sartre comme *un mythe*, dans le sens où on l'a entendu ici. Elle est envisagée aussi comme *un moyen* permettant de nier la suprématie blanche. Elle est reconnue comme un moment, un moment négatif qui doit être dépassé. Mythe, moyen, moment négatif, ce sont là les termes que l'on trouve dans l'introduction rédigée par J.-P. Sartre, ce sont les notions que l'on retrouve dans la plupart des articles consacrés à l'interprétation de la négritude. Cette théorie, pourtant présentée comme un moment négatif à dépasser, reste jusqu'à aujourd'hui une source d'inspiration profonde pour certains chefs politiques, en particulier pour les théoriciens politiques qui voient en elle l'essence des civilisations africaines. C'est le cas pour Léopold-Sédar Senghor qui, dans un ouvrage publié récemment et consacré à Teilhard de Chardin, donne une large place à la notion de négritude et à ses implications. Dans cet ouvrage, L.-S. Senghor présente la négritude comme une certaine façon d'adhérer au monde, une certaine manière qu'a le Noir d'être au monde ; et il la révèle comme moins intellectuelle que « spontanée et vitale ». Cette théorie de la négritude se situe donc dans la longue tradition de l'irrationnel. Senghor confère néanmoins à la négritude la mission d'universaliser les valeurs de la race nègre. Le lecteur se rendra bien compte que cette idéologie, à laquelle je viens

de me référer rapidement, a été l'objet de controverses vigoureuses ; en particulier de la part des jeunes intellectuels africains de formation marxiste. Il était simple de rappeler à son propos la fausseté de tout fondement racial, il était facile de critiquer l'exaltation de l'irrationnel qu'elle porte en elle, il était encore plus aisé de souligner sa faiblesse politique. Les critiques les plus rudes sont dues à un essayiste sénégalais, qui est en même temps un brillant universitaire, Abdoulaye Ly.

Cependant, ceci étant dit, on doit signaler que les séquelles de cette idéologie restent nombreuses. La théorie de la négritude contribue à imposer l'exigence, maintenant très généralisée, de « reconstruction de la personnalité africaine ». Lorsque les chefs d'État reconnaissent comme une de leurs tâches cette obligation de reconstruire la personnalité africaine, ils rendent d'une certaine manière hommage à la théorie de la négritude. C'est le cas pour M. Sékou Touré.

En marge de cette théorie de la négritude, il convient de considérer l'entreprise des essayistes qui donnent, ou veulent donner, à l'histoire africaine une efficacité militante. Ils exaltent ou ils aménagent le passé pour assurer la réhabilitation des civilisations africaines et des peuples nègres. Ils renversent la relation de dépendance, ils transforment les grandes civilisations - celles que nous avons appelées les grandes civilisations - en débitrices de la civilisation africaine. C'est le cas pour un essayiste sénégalais fort populaire, Cheikh Anta Diop. Dans différents ouvrages, il a fait de la civilisation égyptienne pharaonique une civilisation nègre. De cette façon, l'Égypte et ce qui procède de l'Égypte se trouvaient en relation de filiation, de dépendance historique, par rapport aux civilisations africaines noires. Je dois dire que Cheikh Anta Diop ne faisait que reprendre là une thèse qui avait déjà été formulée par Volney dans son *Voyage en Égypte et en Syrie*, publié en 1787. D'autre part, pour envisager un autre exemple moins connu, j'évoquerai l'initiative du « Service des Archives nationales du Ghana », qui a édité une documentation illustrée attribuant aux Noirs les inventions majeures de l'humanité. La documentation en question est constituée par des séries de cartes postales qui évoquent les gran-

des découvertes humaines et qui les attribuent à des Africains ; se servant à ce propos de certaines citations de l'ouvrage de Volney auquel je viens de me reporter.

J'ajouterai enfin que l'appel à l'histoire n'est pas le monopole de quelques essayistes. Les hommes politiques africains, les responsables ont eu recours également à l'histoire et avec des intentions très proches de celles des auteurs auxquels je viens de faire allusion. C'est ainsi que M. Sékou Touré, dans un discours prononcé peu de temps après l'indépendance de la Guinée, opposait la faiblesse de la France capétienne à la vigueur des grands Empires soudanais qui étaient contemporains de cette France capétienne. C'est ainsi que le Dr Nkrumah opposait une Angleterre non encore constituée en tant que nation, donc très faible, à l'Empire du Ghana qui était fort brillant et agissait comme centre de ralliement pour certains érudits de tradition musulmane.

Je voudrais ajouter un dernier commentaire, en montrant que certaines doctrines politiques modernes possèdent un accent *messianique* qui est comme une réplique élaborée, théorique, aux messianismes populaires qui ont exprimé les premières manifestations à l'encontre de la situation de dépendance.

Je recourrai à l'oeuvre d'un essayiste sénégalais déjà mentionné, M. Abdoulaye Ly. Cet auteur, qui est en même temps homme d'action politique, a publié voici quelques années un livre provoquant intitulé : *Les masses africaines et l'actuelle condition humaine*. C'est une réflexion à la fois sociologique, politique et économique sur l'Afrique au sud du Sahara et les pays dits sous-développés, les problèmes de cette Afrique et les problèmes de ces pays. Dans cette étude, A. Ly présente, bien sûr, une critique de l'impérialisme. Il propose d'ailleurs une critique radicale de ce qu'il appelle les deux impérialismes : l'impérialisme colonial et, selon sa formule, l'« impérialisme soviétique ». Au-delà, il développe la vision de l'histoire prochaine, qu'il tire de son interprétation des situations africaines et de la situation des pays en voie

de développement. Et, ce faisant, il exalte les « capacités dialecticiennes indomptables » dont sont porteurs les peuples longtemps tenus en dépendance et ouverts à des influences culturelles très diversifiées. C'est non seulement la mission historique de ces peuples qui est mise en évidence, mais aussi leur capacité intellectuelle, à rénover nos théories et nos démarches de pensée, à ébranler nos positions conformistes - de quelque conformisme qu'elles relèvent. D'un autre côté, Abdoulaye Ly voit dans la révolte des paysanneries sous-développées la seule « révolution » digne de ce nom ; selon lui, aucune révolution totale n'a été accomplie jusqu'à présent ; aucune n'a changé d'une manière décisive, et pour tous, la condition humaine. La seule transformation historique qui comptera est celle qui se prépare actuellement au sein des paysanneries sous-développées. J'ajouterai à cette évocation d'une doctrine stimulante, sinon invulnérable, la mention d'une thèse parente définie dans l'ouvrage passionné d'un écrivain et militant maintenant disparu, F. Fanon, qui participa au mouvement d'indépendance algérienne. Dans son livre posthume, publié voici peu de temps : *Les damnés de la terre*, on retrouve le même souffle lyrique, la même passion, et la même exaltation de la mission historique décisive dont sont investis les peuples du Tiers Monde. Il me reste à dire qu'au plan de l'action politique cette fois, et non plus au niveau de la doctrine et de l'idéologie, les défenseurs du *socialisme africain* ont non seulement le souci d'adapter le socialisme à l'Afrique, mais aussi la certitude de faire *un apport décisif* au socialisme. Si l'on étudie leurs interprétations, on verra qu'au-delà de ce qui peut apparaître comme une justification d'opportunité, comme une argumentation de circonstances, il y a la conviction de fabriquer un socialisme d'un type nouveau. Là encore, l'accent messianique n'est pas absent.

Je ne peux m'attacher à cette question du socialisme africain, mais nous pourrons la retrouver au cours de la discussion. Il faudrait, en effet, un exposé complet pour l'examiner utilement. Avec ces dernières observations, le chemin est parcouru qui conduit du mythe traditionnel, impliquant une part d'idéologie, à la doctrine politique moderne portant en elle une part du mythe. Ce cheminement, ce passage

du mythe à implications idéologiques à la doctrine politique moderne à implications mythiques, nous a fait rencontrer *le* problème qui se pose à l'Afrique actuelle ; et dont elle commence à prendre claire conscience. Ce problème, c'est celui de la dialectique entre tradition et révolution.

Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris.

Fin du texte